


	Datum	Unterschrift
(Geringfügige Korrekturen werden von uns gewissenhaft ausgeführt. Nachträgliche Korrekturen sind kostenpflichtig)		

freigegeben: \_\_\_\_\_

		<div>The Dialogue · 6/2014</div> <div><div>THE DIALOGUE DAS GESPRÄCH IL DIALOGO</div><div>Yearbook of Philosophical Hermeneutics 6/2014</div></div>	
<div>21. November 2014</div>	<div>La philosophie contemporaine, dans les courants les plus déterminants de la pensée non strictement analytiques ou postmodernes, embrasse une pluralité d’approches qui peuvent être résumées au sens large par le terme de « herméneutique ». Les mots-clefs du titre de ce volume, « interprétation et liberté », cherchent à contourner, dans ce recueil des contributions d’un colloque organisé sous le même titre à l’Accademia d’Ungheria à Rome en janvier 2014, les possibilités philosophiques de ces « constellations herméneutiques ». Les chercheurs, de renom international, développent les aspects théoriques et pratiques de l’herméneutique contemporaine, avant tout en rapport avec l’œuvre de Martin Heidegger et de Hans-Georg Gadamer, mais envisageant aussi des aspects herméneutiques de la philosophie classique.</div> <div>Riccardo Dottori, Professeur Emerite de Philosophie Théorique de l’Università degli Studi di Roma Tor Vergata. István M. Fehér, Professeur de Philosophie de l’Unversité Eötvös Loránd Budapest et de l’Université Allemanophone de Budapest. Csaba Olay, Maître de Conférences et Directeur du Département de la Philosophie Moderne et Contemporaine de l’Unversité Eötvös Loránd Budapest.</div> <div><div>LIT</div><div>www.lit-verlag.ch</div></div> <div><div>978-3-643-90585-7</div><div></div><div>9 783643 905857</div></div>	<div>Constellations herméneutiques</div> <div>Interprétation et liberté</div> <div><div>LIT</div></div>	

# THE DIALOGUE DAS GESPRÄCH IL DIALOGO

Yearbook of Philosophical Hermeneutics  
Jahrbuch für philosophische Hermeneutik  
Annuario di Filosofia ermeneutica

Editorial Board:

Riccardo Dottori, Paul Boghossian, Giovanni Boniolo,  
Robert Brandom, Noel Carroll, Aldo G. Gargani,  
Giacomo Marramao, Sebastiano Maffettone, Thomas Pogge,  
Gianni Vattimo, Reiner Wiehl, Giuseppe Zaccaria

Band 6

---

LIT

**Korrekturabzug** zur Freigabe  
– bitte abzeichnen –

---

Datum

Unterschrift

(Geringfügige Korrekturen werden von uns gewissenhaft ausgeführt.)

Riccardo Dottori, István M. Fehér, Csaba Olay (Éds.)

# Constellations herméneutiques

Interprétation et liberté

---

LIT

**Korrekturabzug** zur Freigabe  
– bitte abzeichnen –

---

Datum

Unterschrift

(Geringfügige Korrekturen werden von uns gewissenhaft ausgeführt.)

	nein	Ja	Einträge auf der CIP-Seite
			(bitte hier IN DRUCKBUCHSTABEN eintragen)
Bildnachweis für Umschlagbild			
Danksagung/ Förderung			
Widmung (Falls nicht bereits in der Druckvorlage vorhanden)			

Dieser Band erscheint mit Unterstützung der Accademia d'Ungheria  
in Roma und der MTA-ELTE Hermeneutics Research Group der  
Ungarischen Akademie der Wissenschaften



**Istituto Balassi**  
Accademia d'Ungheria  
in Roma

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-643-90585-7

©LIT VERLAG GmbH & Co. KG Wien,  
Zweigniederlassung Zürich 2015  
Klosbachstr. 107  
CH-8032 Zürich  
Tel. +41 (0) 44-251 75 05  
Fax +41 (0) 44-251 75 06  
E-Mail: [zuerich@lit-verlag.ch](mailto:zuerich@lit-verlag.ch)  
<http://www.lit-verlag.ch>

LIT VERLAG Dr. W. Hopf  
Berlin 2015  
Verlagskontakt:  
Fresnostr. 2  
D-48159 Münster  
Tel. +49 (0) 2 51-62 03 20  
Fax +49 (0) 2 51-23 19 72  
E-Mail: [lit@lit-verlag.de](mailto:lit@lit-verlag.de)  
<http://www.lit-verlag.de>

#### Auslieferung:

Deutschland: LIT Verlag Fresnostr. 2, D-48159 Münster  
Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, Fax +49 (0) 2 51-922 60 99, E-Mail: [vertrieb@lit-verlag.de](mailto:vertrieb@lit-verlag.de)  
Österreich: Medienlogistik Pichler-ÖBZ, E-Mail: [mlo@medien-logistik.at](mailto:mlo@medien-logistik.at)  
E-Books sind erhältlich unter [www.litwebshop.de](http://www.litwebshop.de)

**Korrekturabzug zur Freigabe**  
– bitte abzeichnen –

Datum

Unterschrift

(Geringfügige Korrekturen werden von uns gewissenhaft ausgeführt.)

## CONTENTS

Preface	5
Hermeneutics	7
RICCARDO DOTTORI, La Cosa dell'Interpretazione: Testo e Realtà	9
GÜNTER ABEL, Interpretationswelten Direkte und abgeleitete Wirklichkeiten	21
ANTONIO CIMINO, Fatticità politica Per un superamento del paradigma filosofico di Heidegger	37
GUIDO TRAVERSA, La libertà tra ermeneutica e realismo Riflessioni sulla libertà e sulla opposizione nella <i>Critica del capire</i> di Luigi Scaravelli	51
ISTVÁN M. FEHÉR, Hermeneutik und praktische Philosophie	61
Heidegger	81
FRANCESCO BIAZZO, Un esempio di dialogo ermeneutico. Alcune osservazioni sulla <i>Wiederholung</i> della domanda aristotelica sull'essere in <i>Sein und Zeit</i>	83
CHRISTIAN SOMMER, Rhetorica movet. Herméneutique et rhétorique dans Sein und Zeit	97
MARINO A. BALDUCCI, Ermeneutica e Necrocromanzia Precedenti pagani, cristiani e danteschi dell'essere-per-la-morte come principio di libertà mentale in Heidegger	111
GAETANO CHIURAZZI, L'ontologia dell'incommensurabile: da Heidegger a Platone	145
Gadamer	159
JEAN-CLAUDE GENS, L'appropriation gadamérienne de l'esthétique ingardenienne des œuvres d'art architecturales.	161
WASIM SALMAN, Relecture de la tradition arabe à la lumière de l'herméneutique gadamérienne	175

MARTINA NICOLAI, <i>Verbum cordis</i> . Gadamer interprete di Agostino	189
CSABA OLAY, Comprendre et exister: Heidegger et Gadamer	207
<b>Key figures</b>	221
JÁNOS KELEMEN, Teoria e prassi dell'interpretazione in Benedetto Croce	223
ISTVÁN M. FEHÉR, Hermeneutik der Verständigung und Intersubjektivität im Systemansatz der Phänomenologie Hegels	237
RICCARDO DOTTORI, Hermeneutische Konsonanzen und Differenzen: Karl Kéreny und Furio Jesi	251



# Hermeneutik und praktische Philosophie<sup>1</sup>

ISTVÁN M. FEHÉR

Das hermeneutische Phänomen, dem Gadamer's lebenslange denkerische Bemühungen und insbesondere sein Hauptwerk *Wahrheit und Methode* gelten, ist bekanntlich durch die von Heidegger vermittelte Grundeinsicht gekennzeichnet, derzufolge das Verstehen nicht nur und nicht in erster Linie eine Erkenntnisart unter anderen, sondern ebenso eine Grundbewegtheit, eine Seinsweise des Menschen darstellt.<sup>2</sup> Durch diese ontologische Auffassung des Verstehens erhält die Hermeneutik samt der für sie ebenso grundlegenden Einsicht, das menschliche Dasein ist im wesentlichen durch Offenheit für den Anderen, durch Mitsein charakterisiert, sogleich einen praktischen Charakter. "Verstehen heißt zunächst" so schreibt Gadamer, "sich miteinander verstehen", d.h. aber Verständigung und womöglich, Einverständnis.<sup>3</sup> "Das Grundmodell aller Verständigung ist der Dialog, das Gespräch".<sup>4</sup> In dieser weit gefaßten Perspektive durchzieht das Verstehen alle menschlichen Weltbezüge. Es kommt nicht erst dann ins Spiel, wenn man Wissenschaft, vornehmlich Geisteswissenschaft betreibt und sich zu Texten der Überlieferung verhält, sondern Verstehen ist immer schon im Spiel, sobald man mit den Dingen seiner Welt und Umwelt, ebenso mit dem Mitmenschen zu tun hat.

Verstehen ist demnach nicht einfach ein Wissen, sondern ebenso sehr ein Sein. Sieht man Verstehen als ein Wissen an – im begrenzten Rahmen ist das nicht unberechtigt –, so muß man im Auge behalten, daß es als Wissen kein Allgemeinwissen (Wissen des Allgemeinen) ist, das abgelöst von seinen jeweiligen Gegenständen für sich selbst bestehen könnte. Ein solches Wissen wäre offensichtlich der Anwendung an jeweils partikulären Gegenständen oder Situationen bedürftig. Demgegenüber ist bei Gadamer so, und dies wird an manchen Stellen mit Nachdruck geltend gemacht, daß "die Anwendung nicht

---

<sup>1</sup> Diese Forschung erfolgte mit Unterstützung der Europäischen Union, in Kofinanzierung des Europäischen Sozialfonds im Rahmen des Projektes TAMOP 4.2.4.A/1-11-1-2012-0001 Nationales Exzellenzprogramm – Landesprogramm zum Aufbau und Betrieb eines Systems zur Förderung von Studierenden und Forschern.

\* Diese Forschung erfolgte mit Unterstützung der Europäischen Union, in Kofinanzierung des Europäischen Sozialfonds im Rahmen des Projektes TAMOP 4.2.4.A/1-11-1-2012-0001 Nationales Exzellenzprogramm – Landesprogramm zum Aufbau und Betrieb eines Systems zur Förderung von Studierenden und Forschern.

<sup>2</sup> H.-G. Gadamer: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen -- Register*. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1986, S. 440.

<sup>3</sup> H.-G. Gadamer: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen, 1990, S. 183f., 297.

<sup>4</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 116.



ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens ist, sondern es von vornherein und im ganzen mitbestimmt";<sup>5</sup> "Die Applikation ist ein Moment des Verstehens selber."<sup>6</sup>

Im Blick auf den bewußten Verzicht auf eine absolute Philosophie sowie den Akzent, den Gadamer auf die Endlichkeit des Verstehens legt, hat der Universalitätsanspruch der philosophischen Hermeneutik etwas befremdlich gewirkt, und er rief lebhaft Diskussionen hervor; diese Universalität wurde dann so oder so in der Sprachlichkeit verankert.<sup>7</sup> Obwohl diese Meinung nicht unzutreffend ist und sich mit Gadamerschen Stellen gut belegen läßt, könnte man, wie mir scheint, mit gleichem Recht oder vielleicht sogar mit mehr Recht sagen, die besagte Universalität liege in ihrem praktischen Charakter. Und zur Erläuterung könnte die folgende Passage von Gadamer dienen: "Die Universalität der Hermeneutik hängt letztlich davon ab, wie weit der theoretische, transzendente Charakter der Hermeneutik auf ihre Geltung innerhalb der Wissenschaft beschränkt bleibt oder ob sie auch die Prinzipien des »*sensus communis*« ausweist und damit die Weise, wie aller Wissenschaftsgebrauch in das praktische Bewußtsein integriert wird. Die Hermeneutik rückt – so universal verstanden – in die Nachbarschaft zur »praktischen Philosophie« [...]".<sup>8</sup> "Die »praktische Philosophie« bleibt aber noch mehr als ein bloßes methodisches Vorbild für die »hermeneutischen« Wissenschaften", heißt es ergänzend an einer anderen Stelle. "Sie ist auch so etwas wie ihre sachliche Grundlage."<sup>9</sup>

Der soeben angesprochene Begriff des *sensus communis* wird mich im folgenden noch mehrmals beschäftigen. In meinem Beitrag möchte ich auf einige praktisch-politische Aspekte der Hermeneutik Gadamers eingehen und dabei die These vertreten, daß das der Hermeneutik Eigene nicht zuletzt in ihrer praktisch-politischen Dimension liegt, des weiteren auch, daß Hermeneutik und Demokratie einander nicht, wie oft behauptet wird, ausschließen, sondern daß es gute Gründe gibt, anstelle der allerlei argumentativ orientierten oder argumentativ verfahrenen analytischen Philosophien eben die philosophische Hermeneutik als eine Philosophie der Demokratie und des Pluralismus auszuzeichnen. Diese Thesen möchte ich in drei Schritten herausarbeiten.

Zunächst möchte ich den praktischen Charakter der Hermeneutik im Ausgang von dem dialogischen Verhältnis des Verstehens und des diesem

<sup>5</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 329; vgl. ferner ebd., S. 320, 327.

<sup>6</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 442.

<sup>7</sup> Siehe hierzu zusammenfassend Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, S. IXff., 155ff. Der Universalitätsanspruch bzw. der Universalismus der Hermeneutik wird in den Aufsätzen des Sammelbandes *Hermeneutik und Ideologiekritik* vielfach erörtert und wiederholt zur Diskussion gestellt. Es sei hier nur auf eine Überlegung hingewiesen, die in unserem Zusammenhang besonders wichtig ist: "Die universalistische Eigenart der Hermeneutik – die in ihrer "Tendenz zur totalen Integration" bestehe – sei "das genaue Gegenteil eines erneuten Absolutheitsanspruchs der Philosophie" (Rüdiger Bubner, "»Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main 1971, S. 210-243, Zitat S. 228).

<sup>8</sup> Gadamer: "Klassische und philosophische Hermeneutik". *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 117.

<sup>9</sup> Gadamer: "Selbstdarstellung". *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 500.

zugrundeliegenden Begriffs der *Offenheit* erschließen; in einem *zweiten* Schritt wird versucht, jenen Charakter von den humanistischen Leitbegriffen her etwas näher ins Auge zu fassen; *drittens und endlich* möchte ich von einem Oetinger-Zitat Gadamer ausgehend das Verhältnis der Hermeneutik Gadamer zu den argumentativ orientierten Philosophien rekonstruieren, in welche Diskussion ich auch Hegels Behandlung von Kants topos des Depositums einzubeziehen möchte.

## I.

Daß Hermeneutik als "Gewinn eines erweiterten und vertieften Selbstverständnisses" im Grunde der praktischen Philosophie gleichkommt, hat Gadamer selber betont.<sup>10</sup> Der gemeinschaftsbildende oder gemeinschaftsstiftende Charakter der Hermeneutik läßt sich im Ausgang von der folgenden Behauptung Gadamer entwickeln: "[...] wenn man jemanden anhört, *oder* an eine Lektüre geht", müsse man nicht "alle Vormeinungen über den Inhalt und alle eigenen Meinungen vergessen"; es wird "lediglich Offenheit für die Meinung des anderen *oder* des Textes [...] gefordert".<sup>11</sup> Wichtig in unserem Zusammenhang ist, außer und neben dem, was da über Offenheit gesagt wird, vor allem das "oder".<sup>12</sup> Das heißt: es gibt offensichtlich keinen *prinzipiellen* Unterschied zwischen dem Sichverhalten zu einem Stück Vergangenheit (einem Text) und dem Sichverhalten zum Mitmenschen. Charakteristisch für Gadamer ist die Betonung der "Offenheit für die Meinung des anderen *oder* des Textes", sowie der "Erfahrungsbereitschaft".<sup>13</sup> "Die »hermeneutische« Philosophie [...] besteht darauf, daß es kein höheres Prinzip gibt als dies, sich dem Gespräch offenzuhalten", so sagt Gadamer anderswo, wozu er hinzufügt: "Das aber heißt stets, das mögliche Recht, ja die Überlegenheit des Gesprächspartners im voraus anzuerkennen".<sup>14</sup> Das Wesen seiner Hermeneutik liege darin, so hat er sich mehrmals

---

<sup>10</sup> "Die Hermeneutik, die ich als eine philosophische bezeichne, stellt sich nicht als ein neues Verfahren der Interpretation oder Auslegung vor. Sie beschreibt im Grunde genommen nur, was immer geschieht und insbesondere dort geschieht, wo Auslegung überzeugt und gelingt. Es handelt sich also keineswegs um eine Kunstlehre, die sagen will, wie Verstehen sein müßte. [...] Verstehen [...] ist immer auch Gewinn eines erweiterten und vertieften Selbstverständnisses. Das heißt aber: Hermeneutik ist Philosophie, und als Philosophie, praktische Philosophie" (Gadamer: "Hermeneutik als praktische Philosophie", in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. Manfred Riedel, Freiburg i.Br. 1974, Bd. 1, S. 343). Siehe noch *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 117.

<sup>11</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 273. (Herv. Verf.)

<sup>12</sup> Siehe noch *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 184: "die Meinung des anderen, des Du oder des Textes".

<sup>13</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 273, 367.

<sup>14</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 505. Vgl.: Hans-Herbert Kögler: *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*. Stuttgart: Metzler, 1992. 120: "Gadamer's Konzept des horizontverschmelzenden Wahrheitsverstehens sucht den Andren ernstzunehmen, indem es diesen nicht objektivierend oder ästhetisierend 'von sich fernhält',

mündlich geäußert, daß der andere Recht habe könnte<sup>15</sup> – und der andere kann ebenso ein Text wie ein anderer Mensch sein. Auf spezifisch hermeneutischer Ebene besagt das, daß der Interpret nicht nur einen philosophischen Text dessen eigenem Sinne nach möglichst genau und treu auslegen soll. Vielmehr muß der Interpret gemäß der hermeneutischen Forderung der Offenheit seine eigenen Maßstäbe und damit sich selbst durch das, was der interpretierte Text oder der andere Mensch jeweils zu sagen hat, in Frage stellen lassen: Er soll angesichts seiner Interpretations- und Wahrheitskriterien im Umgehen mit dem Text (oder mit dem Anderen) durch ihn "antreffbar" sein,<sup>16</sup> sich durch ihn belehren lassen.<sup>17</sup> "Der Lehrer", so sagte einmal Heidegger, "muß es vermögen, belehrbarer zu sein, als die Lehrlinge".<sup>18</sup> Gadamer's gesamte Kritik am Historismus beruht auf dem Vorwurf, der Historismus verschließe sich dem Anspruch des Anderen und gebe hiermit das grundsätzliche mitmenschliche Prinzip der Verständigung bzw. der Solidarität im voraus auf.<sup>19</sup> Diese Kritik des Historismus be-

---

sondern in dessen Anspruch, etwas Wahres zu sagen, auf das eigene Führwahrhalten bezieht. *Die Identifikation von Verstehen und Verständigung im Sinne eines erzielten Einverständnisses* [...]. 121: "Gadamer beansprucht [...], mit seinem Modell des Verstehens allererst dem Anderen gleichsam Gehör im Forum des eigenen Führwahrhaltens verschafft zu haben." 124: "Das Sich-dem-Wahrheitsanspruch des-Andern-Aussetzen ist [...] ein moralisches Gebot".

<sup>15</sup> J. Grondin, »Die Weisheit des rechten Wortes. Ein Porträt Hans Georg Gadamer's«, in: *Information Philosophie* 1994/5, S. 28; ders., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, S. 160. (Siehe noch *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 505; Bd. 10, S. 274)

<sup>16</sup> Vgl. hierzu *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 308.

<sup>17</sup> Dies war schon Heideggers Stellung. Siehe hierzu z.B.: "Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger", in: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. v. G. Neske und E. Kettering, Pfullingen 1988, S. 110. Im Zusammenhang des Verhältnisses von Lernen und Lehren vgl. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, 4. Auflage, Tübingen 1976, S. 17.

<sup>18</sup> Heidegger: *Was heißt Denken?* 4. Auflage. Tübingen 1984, S. 50.

<sup>19</sup> Daß Verständigung mit Solidarität innigst gebunden ist, ist offensichtlich (siehe hierzu auch *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, hrsg. C. Dutt, Heidelberg 1993, S. 67). Die wissenschaftstheoretischen Implikationen von Gadamer's (Gesprächs- und Verständigungs-) Hermeneutik wurden in der amerikanischen Rezeption von Gadamer's Werk vor allem von Rorty ausgearbeitet. Daß der einzig tragfähige Sinn von "wissenschaftlicher Objektivität" in nichts anderem als "Verständigung" [agreement] erblickt werden soll, wurde bereits in seinem Hauptwerk angedeutet (siehe R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, 337: "our only usable notion of »objectivity« is »agreement«, rather than mirroring"). Daß wissenschaftliche Praxis als solche mit deren charakteristischen Ansprüchen auf Objektivität bzw. Rationalität im Grunde genommen auf eine Art mitmenschlicher Existenz, und d.h. auf Solidarität, zurückzuführen seien, hat er dann in weiteren Arbeiten ausgeführt. Siehe z.B. "Science As Solidarity", in: Rorty, *Philosophical Papers*, Bd. 1: *Objectivism, Relativism, and Truth*, Cambridge 1991, 35–45; hier 39f.: "My rejection of the traditional notions of rationality can be summed up by saying that *the only sense in which science is exemplary is that it is a model of human solidarity*" (Herf. Verf.). – Den Solidaritätsgedanken hat er in Weiterführung über das wissenschaftstheoretische Gebiet hinaus auf weitesten Feld gemeinschaftlicher Existenz entwickelt; siehe z.B. "Solidarity", in: Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge 1989, 189–198. Rorty jedoch macht einen Unterschied zwischen Wissenschaftlichkeit, d.h. Wahrheitssuche, und Gesprächsführung oder "edification" (Bildung), den es in dieser Schärfe bei Gadamer nicht gibt; vgl. hierzu J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven and

trifft aber gerade eine Gegenwart, die nicht nur nicht mehr bereit ist, sich mit der Vergangenheit ein Gespräch zu führen, ihre eigenen Maßstäbe durch sie in Frage zu stellen,<sup>20</sup> sondern es soweit kommen läßt, sich auch den eigenen Zeitgenossen zu verschließen. "Ein durch die Vernunft allgemein zugänglicher Sinn wird so wenig geglaubt, daß die gesamte Vergangenheit, ja am Ende sogar alles Denken der Zeitgenossen schließlich nur noch »historisch« verstanden wird".<sup>21</sup> "Historisch" besagt hier soviel wie zu einer anderen Klasse, Rasse, oder zu einem anderen Zeitalter gehörig,<sup>22</sup> wobei die Gemeinschaft mit den anderen im voraus aufgekündigt ist. Vorausgesetzt wird, daß es in allen Fällen um kein Verstehen, sondern bestenfalls um *Erklären* gehen kann: eine Handlung erkennen heißt hier, nicht sie verstehen, sondern sie etwa als einen Naturvorgang, Indoktrination, usw. erklären.

Der Zusammenhang zwischen dem hermeneutischen Sichverhalten zu einem Stück Vergangenheit (einem Text) und zum Mitmenschen wird besonders deutlich im Blick auf das "Du": "*die Offenheit für die Überlieferung*", sagt Gadamer, habe "*eine echte Entsprechung zu der Erfahrung des Du*". "Im mitmenschlichen Verhalten kommt es darauf an, [...] das Du als Du wirklich zu erfahren, d.h. seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen. Dazu gehört Offenheit. Aber diese Offenheit ist am Ende nicht nur für den einen da, von dem man sich etwas sagen lassen will. Vielmehr, wer sich überhaupt etwas sagen läßt, ist auf eine grundsätzliche Weise offen. *Ohne*

---

London 1985, S. 210 Anm., und meinen Aufsatz "Sartre and Hermeneutics", in: *Man and World. An International Philosophical Review* XXVIII (1995), S. 65–81, hier S. 79f.

<sup>20</sup> Vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 367: "[...] das historische Bewußtsein [hat], [...] wenn es seine Texte »historisch« liest, die Überlieferung immer schon vorgängig und grundsätzlich nivelliert [...], so daß die Maßstäbe des eigenen Wissens durch die Überlieferung niemals in Frage gestellt werden können".

<sup>21</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 280; vgl. ebd., S. 273.

<sup>22</sup> Karl Popper hat im "Positivismusstreit" – wohl wider Willen – ein sehr anschauliches Beispiel hierfür vorgeführt, als er erzählte, er habe einmal an einer Tagung einen Anthropologen getroffen, der auf das, worüber man mehrere Tage diskutierte, sich überhaupt nicht eingelassen, das, was vor sich ging (Vorträge, Diskussionen, usf.), vielmehr wie Vorgänge einer "fremden Kultur" etwa als Ritus beobachtet habe und an der Wahrheit des Gesagten überhaupt uninteressiert geblieben sei. (Siehe Karl R. Popper, „Die Logik der Sozialwissenschaften“, in: Th.W. Adorno, u.a. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, hrsg. H. Maus, F. Fürstenberg, F. Benseler, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1969, 4. Aufl., 1975, S. 103–123, hier S. 109ff.). Poppers Kritik an dieser "anthropologischen" Haltung kann durchaus als hermeneutisch aufgefaßt werden. Daß es hier zwischen seinem "kritischen Rationalismus" und der Hermeneutik Berührungspunkte gibt, ist offensichtlich (siehe hierzu Jean Grondin, „Die Hermeneutik als Konsequenz des kritischen Rationalismus“, *Philosophia naturalis* 32, 1995, Heft 2, wiederabgedruckt in: *Hermeneutik und Naturalismus*, hrsg. B. Kanitscheider, F. J. Wetz, Tübingen: Mohr, 1998, S. 38–46), bleibt aber Popper völlig unbewußt; er macht anderswo die typischen positivistischen Vorwürfe, d.h. Mißverständnisse, gegen die Hermeneutik als angeblichen "Psychologismus" geltend, wo doch eben der antipsychologistische Zug es ist, der beiden Richtungen gemeinsam ist.

*eine solche Offenheit füreinander*", so lautet die für uns an diesem Punkt wohl gewichtigste Folgerung, "*gibt es keine echte menschliche Bindung*".<sup>23</sup>

Die These, daß das der Hermeneutik Eigene nicht zuletzt in ihrer praktisch-politischen Dimension liege, bzw. das für die philosophische Hermeneutik grundlegende Verhalten der Offenheit einen wesentlichen gemeinschafts- und näher demokratiebildenden Charakter habe (indem sie von sich aus auf "*echte menschliche Bindung*" verweist), dürfte an diesem Punkt hinreichend plausibel sein. Das gemeinschaftsbildende Prinzip ergibt sich vor allem aus der dem Menschen wesentlichen Endlichkeit – einer Endlichkeit, der die Hermeneutik nicht abzuweichen versucht, sondern die sie sich bewußt zu eigen macht. Diese Endlichkeit allein ist es, die in Heideggers Sicht dem Einzelnen Eigentlichkeit gewährt; und Eigentlichkeit wiederum bildet für ihn die Vorbedingung jeder Gemeinschaftsbildung – nicht umgekehrt.

Es wird nicht unnütze sein, dies gleich an zwei Zitaten zu erläutern. „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen »sein« zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen“. „Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen“.<sup>24</sup> „Die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen“ sind solche, die ich nicht habe bzw. (nicht nur zufällig, sondern prinzipiell) nicht haben kann; sie „zu verkennen“ hieße nun, daß ich (in meinem egoistischen Solipsismus) lediglich solche Existenzmöglichkeiten vorzustellen bzw. anzuerkennen bereit oder fähig bin, die auch ich prinzipiell haben kann – gegenüber den diese überholenden bin ich einfach blind. Wenn ich nun aber auf der anderen Seite jedoch bereit oder fähig bin, „Existenzmöglichkeiten der Anderen“ anzuerkennen, die die meinigen überholen, kann es oft geschehen, daß ich, schon deswegen, weil ich sie anzuerkennen vermag, sie zugleich als meine eigenen Existenzmöglichkeiten ausbebe – und das wäre das umgekehrte und deswegen komplementäre Mißverständnis. Bei geneuerem Hinsehen fallen beide Mißverständnisse zusammen in dem Sinne, daß ich einen prinzipiellen Unterschied zwischen meinen Existenzmöglichkeiten und denen der Anderen zu treffen unfähig bin: entweder ich gehe von meinen Existenzmöglichkeiten aus und bin gegenüber denen der Anderen blind. Oder ich erkenne sie an, aber sehe sie zugleich als meine eigenen Existenzmöglichkeiten an, weswegen ich das, was mir erst und

<sup>23</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 367 (Hervorhebung nicht im Original). Es seien noch zwei Sätze zitiert, die die (eigentliche) Offenheit gegen das (unechte) "Verstehen" abgrenzen: "Zueinandergehören heißt immer zugleich Auf-einander-hören-können. Wenn zwei einander verstehen, so heißt das ja nicht, daß einer den anderen »versteht«, d.h. überschaut" (ebd.). Zum analogen Verhalten zum Anderen und dem zur Überlieferung s. noch ebd., S: 364: "Denn ein echter Kommunikationspartner, mit dem wir ebenso zusammengehören, wie das Ich mit dem Du, ist auch die Überlieferung."

<sup>24</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1979, S. 298, 264.

einzig Eigentlichkeit gebührt, d.h. die eigen gemachte Endlichkeit, ganz loswerde: mir ist alles möglich, ich werde „unendlich“, d.h. ganz entwurzelt und freischwebend. – Es fiele schwer, ein „demokratischeres“ (und zugleich nobleres) eigentliches Mitsein vorzustellen, als dasjenige, das in diesen äußerst kurzen Sätzen Heideggers entworfen ist: es wird ja die Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit menschlicher Existenzformen anerkannt *in eben dieser ihrer Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit*.

Denselben Charakter von Pluralität und Gemeinschaftsbildung weist – mit einigen ihm eigenen Umakzentuierungen – Gadammers Hermeneutik auf, besonders im Sinne des Prinzips der Offenheit und d.h. auf der Ebene der politischen Philosophie, der Toleranz; eine Toleranz, die nicht wie in den meisten traditionellen bzw. analytisch konzipierten politischen Philosophien ganz äußerlich bleibt, sondern die dem Kern der Hermeneutik, nämlich dem hermeneutischen Begriff der Erfahrung entspringt. Diesem Begriff zufolge ist "erfahren", wer "nicht nur *durch* Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern auch *für* Erfahrungen offen" ist. Der Erfahrene ist weit davon entfernt, derjenige zu sein, der "schon alles kennt und alles schon besser weiß"; vielmehr zeigt er sich "als *der radikal Undogmatische*".<sup>25</sup> – Daß diese radikal undogmatische Einstellung, ebenso eine mit ihr verbundene sozusagen apriorische Bereitschaft für *Selbstkritik*,<sup>26</sup> einen wesentlichen und unerläßlichen Bestandteil jeder demokratischen Gesellschafts- und Staatsverfassung – oder gar deren Fundament – bildet, braucht, wie ich meine, wohl nicht näher nachgewiesen zu werden.<sup>27</sup>

## II.

In dem eingangs angeführten Zitat hat Gadamer die Universalität der Hermeneutik mit den "Prinzipien des »*sensus communis*«" in Zusammenhang gebracht, und dies führt mich zurück zu den einleitenden Partien des Hauptwerks, wo der Begriff »*sensus communis*« unter den von Gadamer so

<sup>25</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 361 (Hervorhebung nicht im Original). Siehe auch *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, S. 31 ("Wer erfahren ist, ist undogmatisch").

<sup>26</sup> Siehe *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 116: "Die Hermeneutik ist deshalb Philosophie, weil sie sich nicht darauf beschränken läßt, eine Kunstlehre zu sein, die die Meinungen eines anderen »nur« versteht. Die hermeneutische Reflexion schließt vielmehr ein, daß in allem Verstehen von etwas Anderem oder eines Anderen *Selbstkritik* vor sich geht. Wer versteht, nimmt keine überlegene Position in Anspruch, sondern gesteht zu, daß die eigene vermeintliche Wahrheit auf die Probe gestellt wird." (Herv. Verf.)

<sup>27</sup> Das ist besonders vor dem Hintergrund des Vorwurfs des Konservatismus von Bedeutung sein. Vgl. J. Habermas: "Zu Gadammers »Wahrheit und Methode«"; zuerst erschienen in *Philosophische Rundschau*, Beiheft 5, 1967, dann mehrmals wieder abgedruckt; s. z.B. im Sammelband *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main 1971, S. 45-56, hier S. 48; siehe auch Claus v. Bormann, "Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung", ebd., S. 83-119, hier S. 115.

genannten humanistischen Leitbegriffen auftaucht. "Bildung", "*sensus communis*", "Urteilkraft" und "Geschmack" bilden diese Leitbegriffe, die angesichts ihrer Struktur und der Funktion, die sie im Leben des Menschen erfüllen, ganz gemeinsame Charaktere aufweisen. Um es in aller Kürze anzugeben, besteht der ihnen allen gemeinsame Charakter darin, statt ein Allgemeinwissen zu sein, das erst noch der Anwendung bedarf, ein Wissen darzustellen, das ebenso ein Sein (und zwar ein gewordenes Sein) ist und schon in sich selbst die Anwendung enthält. Gadamer geht es offensichtlich, um mich eines paraphrasierten Ausdrucks Nietzsches zu bedienen, um ein Wissen für das Leben, ein Wissen also, das seinen Sitz im Leben, genauer im Gemeinschaftsleben des Menschen hat.<sup>28</sup> Die Bedeutung dieses ersten Teils des Werks wird oft verkannt oder übersehen, nicht eigens berücksichtigt oder geschätzt, obwohl es hier um nichts Geringeres geht als jene ontologische Wende der Hermeneutik, zufolge der - wie eingangs erwähnt - das Verstehensbegriff von einer Erkenntnisart des Menschen zu einer seiner Seinsweise, oder gar zu seiner grundlegendsten Seinsweise oder Vollzugsform umakzentuiert wird. Statt einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften, welche charakteristisch für das vergangene Zeitalter war, wird hier eine Umorientierung oder Umlagerung des für sie zentralen Verstehensbegriffs vollzogen, für die sich der Rekurs auf die humanistische Tradition ausschlaggebend erweist. Der Sinn von Gadammers Hinweis auf Helmholtz' Rede von 1862, in der die Geisteswissenschaften gegen die Naturwissenschaften durch eine sog. "künstlerisch-instinktive Induktion",<sup>29</sup> durch eine "Art Taktgefühl" abgegrenzt werden, liegt darin, Helmholtz' Bestimmung weniger abzulehnen, als sie vielmehr aufzugreifen und die in ihr enthaltenen Begriffe angesichts ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit durch tiefgreifende begriffsgeschichtliche Erörterungen zu neuem Leben zu erwecken und mit neuem Sinn zu erfüllen. Der in den Geisteswissenschaften wirksame Takt, wie der Takt, von dem Helmholtz spricht, "erschöpft sich nicht darin, ein Gefühl und unbewußt zu sein, sondern ist eine *Erkenntnisweise und Seinsweise zugleich*."<sup>30</sup> Die humanistischen Leitbegriffe sind also solche, die ebenso Erkenntnisweisen wie Seinsweisen darstellen. "Das läßt sich aus der [...] Analyse des Begriffs der Bildung genauer

<sup>28</sup> Auf Nietzsches "zweite unzeitgemäße Betrachtung", *Über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, wird zwar nicht hier im Hauptwerk, wohl aber in einem weiterführenden Aufsatz, hingewiesen. Vgl.: "Die Universalität des hermeneutischen Problems" (1966), in *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 221: "Nietzsches bekannte Abhandlung »Über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« hat den Widerspruch zwischen einer [...] historischen Distanzierung und dem unmittelbaren Formungswillen [...] formuliert. Zugleich hat er manche der Folgen dieses, wie er nannte, alexandrinischen, geschwächten Formwillens des Lebens, der sich als die moderne historische Wissenschaft darstellt, aufgezeigt." – Auf Nietzsches "zweite unzeitgemäße Betrachtung" *Über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* wird im Hauptwerk nicht in diesem Sinne, sondern im Zusammenhang des Vergessens und der Selbstentfremdung des historischen Bewußtseins verwiesen (vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 21, 310).

<sup>29</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 11

<sup>30</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 22. (Herv. Verf.)

sehen." "Es ist nicht eine Frage des Verfahrens oder Verhaltens, sondern des gewordenen Seins."<sup>31</sup> Der Diskussion der humanistischen Leitbegriffe wird der Begriff der Bildung vorangestellt, dessen Funktion es ist, der Neubegründung der Geisteswissenschaften als das neue und ihnen eigene Element zu dienen: "Was die Geisteswissenschaften zu Wissenschaften macht, läßt sich eher aus der Tradition des Bildungsbegriffes verstehen als aus der Methodenidee der modernen Wissenschaft. Es ist die *humanistische Tradition*, auf die wir zurückverwiesen werden."<sup>32</sup> "Der *Begriff der Bildung* [...] war wohl der größte Gedanke des 18. Jahrhunderts, und eben dieser Begriff bezeichnet das Element, in dem die Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts leben, auch wenn sie das erkenntnistheoretisch nicht zu rechtfertigen wissen."<sup>33</sup> Daß die Geisteswissenschaften im Element der Bildung begründet werden, besagt, daß es hier nicht wie in den Naturwissenschaften bloß um Kenntnisse oder deren Bereicherung geht (Kenntnisse die dann der Beherrschung der Natur dienen, während man sich selbst identisch bleibt), sondern um Kenntnisse, durch die man ge-bildet wird, und zwar im doppelten Sinne, ein gebildeter Mensch hat nämlich nicht nur Kenntnisse, sondern er wird durch sie zugleich zu einem verwandelten Menschen, oder eben einem gewordenem Sein; "in der Bildung ist das Aufgenommene nicht wie ein Mittel"<sup>34</sup>. Es geht hier, wie gesagt, genauso um eine Weise des Erkennens wie um eine Weise des Seins. Hatte für Hegel die Philosophie "die Bedingung ihrer Existenz in der Bildung", so folgt Gadamer ihm, ja er nimmt diesen Begriff auch für die Geisteswissenschaften in Anspruch.<sup>35</sup> Wenn für Hegel das formelle Wesen der Bildung in einer "Erhebung zur Allgemeinheit" besteht, so beeilt sich Gadamer, hinzuzufügen, "Erhebung zur Allgemeinheit ist nicht etwa auf theoretische Bildung eingeengt und meint überhaupt nicht nur ein theoretisches Verhalten im Gegensatz zu einem praktischen [...]"<sup>36</sup>

Wenn einerseits die humanistischen Leitbegriffe ihrer Struktur nach kein Allgemeinwissen, sondern viel eher ein sozusagen immer schon angewandtes Wissen, ein die Anwendung in sich schließendes Wissen darstellen, so sind sie andererseits kraft dieses ihren Charakters im jeweiligen Gemeinschaftsleben verankert. Dies geht aus Gadamers begriffsgeschichtlichen Rekonstruktionen ganz deutlich hervor, wobei man beachten muß, daß in den begriffsgeschichtlichen Erörterungen der eigene Sprachgebrauch Gadamers und seine

---

<sup>31</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 22.

<sup>32</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 23.

<sup>33</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 15; vgl. ebd., S. 20, 24 ("Angesichts des Ausschließlichkeitsanspruchs dieser neuen Wissenschaft stellte sich die Frage mit verstärkter Dringlichkeit, ob nicht im humanistischen Bildungsbegriff eine eigene Quelle von Wahrheit gelegen sei. In der Tat werden wir sehen, daß es das Fortleben des humanistischen Bildungsgedankens ist, aus dem die Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts ihr eigentliches Leben ziehen, ohne es sich einzugestehen").

<sup>34</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 17.

<sup>35</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 17.

<sup>36</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 17f.



Stellungnahme andeutungsweise zu Sprache kommen soll. Was Helmholtz "künstlerisches Gefühl und Takt nennt", setzt für Gadamer das Element der Bildung voraus; Takt bestimmt er als "eine bestimmte Empfindlichkeit und Empfindungsfähigkeit für *Situationen* und das Verhalten in ihnen, für die wir kein Wissen aus allgemeinen Prinzipien besitzen".<sup>37</sup> Wichtig in unserem Zusammenhang ist neben dem schon erwähnten Mangel an allgemeinen Prinzipien vor allem die *Situationsgebundenheit*, die auf die Anwesenheit eines Sinnes verweist. Die der Bildung eigene Allgemeinheit, so betont Gadamer, ist "nicht eine Allgemeinheit des Begriffes oder des Verstandes"; "das gebildete Bewußtsein" hat "in der Tat mehr den Charakter eines Sinnes; "es ist allgemeiner Sinn".<sup>38</sup>

Damit ist der Übergang zum *sensus communis* hergestellt, in dessen begriffsgeschichtlicher Rekonstruktion der praktisch-gemeinschaftliche Charakter noch schärfer hervortritt. "Die Humanisten verstanden nach Shaftesbury unter *sensus communis* den Sinn für das gemeinsame Wohl, aber auch *love of the community or society, natural affection, obligingness*."<sup>39</sup> "Der *bons sens* ist nach Bergson als die gemeinsame Quelle von Denken und Wollen ein *sens social*, der ebensosehr die Fehler der wissenschaftlichen Dogmatiker, welche soziale Gesetze suchen, wie die der metaphysischen Utopisten vermeidet."<sup>40</sup> Wenn Gadamer betont, Bergsons "Frage ist [...] auf den selbständigen Sinn des *bons sens* für das Leben" gerichtet, so kommt darin wieder einmal sein Bestehen auf die Wichtigkeit, die dieses Wissen für das Leben hat, zum Vorschein.<sup>41</sup> Auch in den anderen zwei humanistischen Leitbegriffen ist der praktisch-politische Charakter stark präsent.

In der Analyse der Urteilskraft begegnet man einem uns in dieser Hinsicht besonders wichtigen Begriff, dem der *Solidarität*: "Alle haben genug »gemeinen Sinn«, d.h. Urteilsvermögen, daß man ihnen den Beweis von »Gemeinsinn«, von echter sittlich-bürgerlicher *Solidarität*, d.h. aber: Urteil über Recht und Unrecht, und Sorge für den »gemeinen Nutzen« zumuten kann."<sup>42</sup> Daß Geschmack gegenüber der gängigen und geläufigen Ansicht "ursprünglich eher ein moralischer als ein ästhetischer Begriff ist", wird bereits im ersten Absatz der betreffenden Erläuterungen mit Nachdruck erwähnt;<sup>43</sup> anschließend kommt im einzelnen zur Ausführung und Darstellung, was Gadamer am Ende zusammenfassend als "die gesellschaftliche und gesellschaftsbindende Funktion" des Geschmacksbegriffes anspricht.<sup>44</sup> Die humanistischen

<sup>37</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 20, 22.

<sup>38</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 23.

<sup>39</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 30.

<sup>40</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 31.

<sup>41</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 32.

<sup>42</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 37. (Herv. Verf.) In der Erörterung des *sensus communis* taucht schon dieser Begriff unter Verweis auf Shaftesbury auf (ebd., S. 30; siehe ferner S. 322 in der Analyse der *phronesis*).

<sup>43</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 40.

<sup>44</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 45.

Leitbegriffe haben eine ihnen allen gemeinsame Struktur; in all diesen Fällen geht es um ein Wissen, das auf die konkrete Situation gerichtet ist. Damit haben wir eigentlich schon den Begriff der *phronesis* gewonnen; jenen Begriff, der dann in einem berühmten, "Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles" betitelten Kapitel zur Schlüsselposition avanciert; und man mag sich fragen, warum er nicht schon hier als fünfter Leitbegriff zur Entfaltung kommt. Die Antwort ließe sich vielleicht darin angeben, daß er längst vor der humanistischen Tradition zurückliegt, und daß er die ihm zugewiesene Rolle kaum erfüllen könnte, wenn er schon hier zur Entfaltung käme. Wie dem auch sei: es ist nicht unwesentlich, daß er nichtsdestotrotz bereits inmitten dieser Begriffe, und zwar des Begriffs des *sensus communis* auftaucht.<sup>45</sup> Gadamer bringt hier die *phronesis* mit dem Begriff des Tunlichen in Zusammenhang; und die Schlüsselstellung, die der *Phronesis*-Interpretation für das Selbstverständnis der ganzen in *Wahrheit und Methode* ausgearbeiteten Hermeneutik zukommt, zeigt sich nicht zuletzt daran, daß Gadamer im Vorwort zur 2. Auflage in einer Art Selbsterläuterung des Werks, auf das geschichtliche Moment seines Entstehens reflektierend und in Abgrenzung seiner Grundintentionen gegen die Heideggers, im Rückblick sagt: "Wessen es für den Menschen bedarf, ist nicht allein das unbeirrte Stellen der letzten Fragen, sondern ebenso *der Sinn für das Tunliche, das Mögliche hier und jetzt*".<sup>46</sup> Hier wird klar, daß von *phronesis* nicht nur im Werk selbst gehandelt wird, daß *phronesis* nicht lediglich ein Thema des Werks darstellt (und sei sie ein noch so zentrales), sondern daß sich das ganze Buch als Werk der *phronesis* versteht. Wenn diese Deutung stichhaltig ist, dann ist das praktische Wissen im Werk selbst am Werk, längst bevor es zu jenem Kapitel über *phronesis* kommt. Das Buch "Wahrheit und Methode" erweist sich damit im ganzen als eine *praktisch-politische Tat*.

All jene Charaktere, die für die humanistischen Leitbegriffe charakteristisch waren, werden nun im Begriff der *phronesis* in diesem späteren Kapitel gleichsam zusammengefaßt. "Das Sich-wissen, von dem Aristoteles spricht", heißt es, "ist eben dadurch bestimmt, daß es die vollendete Applikation enthält und in der Unmittelbarkeit der gegebenen Situation sein Wissen betätigt."<sup>47</sup> Es handelt sich da um Vernunft und um Wissen, "die nicht von einem gewordenen Sein abgelöst sind, sondern von diesem her bestimmt und für dieses bestimmend sind."<sup>48</sup> Der Zusammenhang der dergestalt analysierten *phronesis* mit der Hermeneutik ergibt sich daraus, daß "*auch das hermeneutische Problem [...] sich von einem »reinen«, vom eigenen Sein abgelösten Wissen offenkundig ab[setzt]*".<sup>49</sup>

<sup>45</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 27.

<sup>46</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 448; (Herv. Verf.). In Bezug auf das Tunliche vgl. noch *Gesammelte Werke*, Bd. 5, S. 244f.

<sup>47</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 327. Sie ist, wie es schon früher hieß, "auf die konkrete Situation gerichtet" (ebd., S. 27).

<sup>48</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 317.

<sup>49</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 319. (Herv. Verf.)

Doch zurück zu den humanistischen Leitbegriffen. Inmitten der dem *sensus communis* gewidmeten Analysen wird auf die schottische Philosophie des *common sense* hingewiesen, und es wird mit Nachdruck geltend gemacht, wie bei Thomas Reid die "Übertreibungen der philosophischen Spekulation" (also das losgelöste Wissen des Allgemeinen) kritisiert werden, "aber gleichzeitig [...] dabei der Bezug des *common sense* auf die *society* festgehalten [wird]: »They serve us to direct us in the *common affairs of life*, where our *reasoning faculty* would leave us in the dark«." <sup>50</sup> Der *sensus communis*, der, wie Gadamer betont, "nicht nur jene allgemeine Fähigkeit" darstellt, "die in allen Menschen ist, sondern er ist zugleich *der Sinn, der Gemeinsamkeit stiftet*", <sup>51</sup> wird hier angesichts der *common affairs of life*, der gemeinschaftlichen (öffentlichen) Angelegenheiten des Lebens, denen er innigst zugehört, gegen das Argumentieren im Sinne des Rasonnierens (*our reasoning faculty*) abgegrenzt. Gegen bloßes Argumentieren, zwingende Beweise, Demonstration wird auch anderswo Einspruch erhoben, <sup>52</sup> besonders interessant in unserem Zusammenhang erweisen sich aber einige Verweise auf den schwäbischen Pietisten Oetinger. Im Ausgang von diesen wird in einem letzten Schritt versucht, das Verhältnis der Hermeneutik zu den argumentativ orientierten Philosophien zu rekonstruieren, in welche Diskussion auch Hegels Behandlung von Kants Exempels des Depositums als Erläuterung einzubeziehen versucht wird.

### III.

"Der *Sensus communis* geht ... mit lauter Dingen um", heißt es im für uns entscheidenden Oetinger-Zitat Gadamers, "[...] die eine ganze Gesellschaft zusammenhalten, die sowohl Wahrheiten und Sätze, als Anstalten und Formen, die Sätze zu fassen, betreffen ..." "Die Väter sind ohne Beweis schon gerührt, für ihre Kinder zu sorgen: die Liebe demonstriert nicht, sondern reißt das Herz oft wider die Vernunft gegen den geliebten Vorwurf." <sup>53</sup> Es zeichnet sich hier eine klare Gegenüberstellung ab; *sensus communis* auf der einen Seite und Beweisen bzw. Demonstrieren auf der anderen. Der eine kann eine ganze Gesellschaft zusammenhalten und schließt außer Wahrheiten und Sätzen auch Anstalten in sich; das andere ist hierzu unfähig – oder es erweist sich in diesem Zusammenhang gar als zerstörerisch. Denn Unfähigkeit ist ein bloß negativer Begriff, und sie kann allenfalls ins Positive umschlagen. Die Unfähigkeit, eine Gesellschaft zusammenzuhalten, kann auch die Fähigkeit in sich schließen, eine

<sup>50</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 31.

<sup>51</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 26. Vgl. ebd., 28: *sensus communis* ist für Vico "ein Sinn für das Rechte und das gemeine Wohl, der in allen Menschen lebt, ja mehr noch ein Sinn, der durch die Gemeinsamkeit des Lebens erworben, durch seine Ordnungen und Zwecke bestimmt wird."

<sup>52</sup> Vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 23, 32, 41, 42, 43.

<sup>53</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 32f.

Gesellschaft, ein Zusammenleben zu zerstören. Das Oetinger-Zitat Gadamer scheint mir beide Interpretationen offenzulassen. Demonstrieren, Beweisen sind im Zusammenleben einer Gemeinschaft bestenfalls irrelevant, innerhalb gewissen Grenzen sind sie jedoch offensichtlich angemessen oder wenigstens harmlos; erst wenn sie ihre eigenen Grenzen zu überschreiten tendieren, können sie sich auf sie zerstörerisch auswirken. Denn ein jedes Gemeinschaftsleben enthält immer schon Traditionen, Sitten und Anstalten, die dem Versuch, sie einer logisch hinreichenden Beweisführung oder Demonstration zu unterwerfen, prinzipiell widerstehen, indem sie sich einer vollen Erhellung, Durchsichtigkeit und Überprüfbarkeit entziehen. Wird die Tragfähigkeit des zwingenden Beweises maßlos überschätzt und auf das Gebiet der Gesellschaft erweitert, soll dies zu zerstörerischen Konsequenzen führen.

"Die Väter sind ohne Beweis schon gerührt, für ihre Kinder zu sorgen: die Liebe demonstriert nicht", hieß es im Oetinger-Zitat Gadamer, und hierzu möchte ich ein Zitat von Herder als Ergänzung vorführen: "Nicht, weil es lebenswürdig ist, liebet die Mutter ihr Kind, sondern weil es ein lebendiger Teil ihres Selbst, das Kind ihres Herzens, der Abdruck ihrer Natur ist."<sup>54</sup> Oetingers Gedanke wie der Herders läßt sich so auffassen, daß es bei genauerem Hinsehen nicht Beweise, Argumente, oder Gründe sind, die erwirken, daß Väter und Mütter ihre Kinder lieben oder für sie sorgen. Wenn nämlich die betreffenden Argumente nicht stichhaltig, die Beweise nicht zwingend ausfallen sollten, müßte dies nach sich ziehen, daß Väter und Mütter verzichten sollten, Ihre Kinder nach wie vor zu lieben. Wenn es zum Argumentieren kommt, gibt es keine Argumente, gegen die nicht ebenso gute Gegenargumente ins Feld geführt werden könnten, und dieser Sachverhalt würde zu einem Zustand der epoche, der Unentschiedenheit führen, wo doch das Leben und seine Anstalten wie z.B. die Liebe, sich nicht einfach suspendieren lassen (das hat schon Descartes eingesehen, und deswegen sprach er von einer "Moral auf Zeit"<sup>55</sup>).

Dieser Punkt läßt sich durch Hegels Kritik an den kantischen topos des Depositums erläutern und zugleich etwas näher bringen. Kants Argument des Depositums wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* vorgeführt und steht mit seiner Bestrebung in Zusammenhang, zu zeigen, wie "Maximen als praktische allgemeine Gesetze" erst gedacht werden können, wenn sie "nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten".<sup>56</sup> Wenn "jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann", so argumentiert Kant, dann würde "ein solches Prinzip, als Gesetz, sich selbst vernichten [...], weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe".<sup>57</sup> – Hegel hat sich mit Kants Moralphilosophie vielfach auseinandergesetzt; im jugendlichen Naturrechtsaufsatz hatte er schon hierzu

<sup>54</sup> J. G. Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784), in: *Herders Werke in fünf Bänden*, Berlin und Weimar 1978, Bd. 4, S. 176.

<sup>55</sup> Vgl. R. Descartes: *Discours de la méthode*. Französisch-Deutsch, hrsg. L. Gäbe, Hamburg 1990, S. 37.

<sup>56</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, A 48.

<sup>57</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, A 49.

kritisch angemerkt: "daß es eber kein Depositum gäbe, welche Widerspruch läge darin?".<sup>58</sup> So etwas wie Depositum, oder Eigentum, scheint Hegel anzudeuten, sind, um mich Oetingers Sprachgebrauch zu bedienen, Anstalten, die eine Gesellschaft charakterisieren oder zusammenhalten; man kann sich aber sicherlich ohne Widerspruch Gesellschaften vorstellen – und es dürfte solche auch ohne weiteres gegeben haben –, die ohne solche Anstalten auskommen. Hegels "Beweisführung" in der *Phänomenologie* hat noch mehr Aussagekraft. In der Diskussion der "gesetzprüfenden Vernunft" kommt Hegel durch sein beliebtes Antigone-Zitat zur Konklusion, daß alles, was man über die Gesetze aussagen kann ist: "Sie sind", Dann fährt er fort:

"Wenn ich nach ihrer Entstehung frage, und sie auf den Punkt ihres Ursprungs einenge, so bin ich darüber hinausgegangen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, sie aber das Bedingte und Beschränkte. Wenn sie sich meiner Einsicht *legitimieren* sollen, so habe ich schon ihr unwankendes Ansichsein bewegt, und betrachte sie als etwas, das vielleicht wahr, vielleicht nicht wahr für mich sei. Die sittliche Gesinnung besteht eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist, und sich alles Bewegens, Rüttlens und Zurückführens desselben zu enthalten."

An diesem Punkt kommt Hegel wieder einmal auf Kants Exempel des Depositums zurück.

"Es wird ein Depositum bei mir gemacht; es ist das Eigentum eines Andern, und ich anerkenne es, weil es so ist, und erhalte mich unwankend in diesem Verhältnisse. [...] Daß etwas das Eigentum des Andern ist, dies liegt zum Grunde; darüber habe ich nicht zu *räsonnieren*, noch mancherlei Gedanken, Zusammenhänge, Rücksichten aufzusuchen oder mir einfallen zu lassen [...] [ich] bin, indem ich zu prüfen anfrage, schon auf unsittlichem Wege".<sup>59</sup>

Bereits im Naturrechtsaufsatz hieß es in diesem Zusammenhang, sofern man mit Beweisen, Räsonnieren, Prüfen an die Sache herankommt, ist man "unsittlich".<sup>60</sup> Nicht im Wie des Argumentierens – daß die Gründe bzw. die Argumente nicht gut genug, oder zwingend genug sind –, sondern im Argumentieren überhaupt – *daß* argumentiert (räsonniert) wird –, liegt der Grundfehler dieser Position. Hegels Kritik an Kant besteht in dieser Hinsicht

<sup>58</sup> G. W. F. Hegel: "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften", in: Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. H. Brockard, H. Buchner, Hamburg 1983, S. 90-178; hier S. 116 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hrsg. H. Buchner, O. Pöggeler, Hamburg 1968, S. 437).

<sup>59</sup> G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, mit einer Einleitung von W. Bonsiepen, Hamburg 1988, S. 287f. (Herv. Verf.)

<sup>60</sup> Siehe "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", S. 117.

nicht einfach darin, herauszustellen, daß Kants Argumente gegen das Ableugnen eines Depositums nicht widerspruchsfrei, oder nicht zwingend genug sind; seine Kritik basiert vielmehr auf der grundlegenden Einsicht, es könne an diesem Punkt keinerlei gute Argumente überhaupt geben, oder der Grundfehler bestehe eben im Argumentierenwollen oder im Argumente-Suchen, denn durch das Argumentieren wird das "unwankende Ansichsein", das man zu verteidigen meinte, eben "bewegt", und somit die Sache nunmehr "als etwas, das vielleicht wahr, vielleicht nicht wahr für mich sei", betrachtet. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei sofort angemerkt, daß es sich bei Hegel nicht um Machtspruch, sondern um Einsicht handelt. Daß es Situationen geben kann, die gesellschaftliche Bindungen darstellen (wie etwa Depositum, ebenso elterliche Liebe für die Kinder) und in denen das Argumentieren schlechthin unnötig und unangemessen ist, wird wohlgemerkt wiederum mit Hilfe eines *Arguments* gezeigt, eines (wie ich sagen möchte) sehr scharfsinnigen Arguments; eines solchen, das einen anspricht, d.h. Anspruch auf Einsicht erhebt, das eingesehen werden kann und soll, das verstanden wissen will – dadurch unterscheidet sich nun Hegels Überlegung (Beweisgang) von einem schlichten Machtspruch oder Verbot, von etwas also, das man eine altkonservative (auf Philosophie schlechthin verzichtende, sie ablehnende) Position nennen könnte. Es geht Hegel nicht weniger wie Kant um eine Selbstkritik der Vernunft – eine Selbstkritik, bei der die eigenen Grenzen (in unserem Fall: die Grenzen des Argumentierens, des Beweisens) nicht von außen, nicht von fremden Instanzen, sondern von ihr selbst gesetzt (genauer: erfahren und eingesehen) werden.<sup>61</sup>

\* \* \* \* \*

---

<sup>61</sup> Ein anderer Zusammenhang zwischen Gadamer und Hegel läßt sich darin entdecken, daß auch Hegel der Diskreditierung der Vorurteile entgegenzuwirken suchte. Im Zusatz zum § 82 der *Enzyklopädie* heißt es in bezug auf das für seine Philosophie charakteristische "Spekulative oder Positiv-Vernünftige": "Die empirisch allgemeine Weise, vom Vernünftigen zu wissen, ist zunächst die des *Vorurteils* und der Voraussetzung [...]" (Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, in Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, hrsg. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/Main 1970, Bd. 8, S. 177). Hegels eigentümlich herabsetzende Redeweise "empirisch allgemeine Weise" ("vom Vernünftigen zu wissen") ist freilich bezeichnend und setzt seine spekulative Unendlichkeitsmetaphysik voraus; wenn davon abgesehen und eine möglichst andere Weise, "vom Vernünftigen zu wissen" nicht in Aussicht gestellt wird – d.h. wenn die sich im absoluten Wissen der Philosophie verwirklichende Selbsterkenntnis der absoluten Vernunft abgelehnt wird –, so läßt sich Hegels Formulierung so auffassen, daß das, was Anspruch darauf erhebt, Vernünftiges zu werden, zunächst ("empirisch") in der Form des Vorurteils und der Voraussetzung bereits vorhanden sein oder zugänglich geworden sein muß, ansonsten würde es niemals zum Vernünftigen. Den Ausgangspunkt bildet dann der Vorurteil, und zum Vernünftigen kann nur solches erhoben werden, das vorher als Vorurteil zugänglich geworden ist. Insofern lassen sich die Vorurteile auch bei Hegel nicht endgültig eliminieren. Wie alles Verstehen bei Gadamer bleibt alles Vernünftige auch bei Hegel notwendigerweise *vorurteilsgebunden*: und in diesem Sinne könnte man nicht zu Unrecht, wie mir scheint, von einer *Rehabilitierung der Vorurteile* auch bei Hegel sprechen.

Ich komme zum Schluß. Gadammers Rekurs auf Oetinger im Zuge seiner Rekonstruktion des *sensus communis* als Beweis dessen, daß es für die Liebe wie das Sozialleben im allgemeinen gar keines Beweises oder Arguments bedarf, scheinen mir samt seinen begriffsgeschichtlichen Erläuterungen der humanistischen Leitbegriffe die Interpretation plausibel zu machen, daß eine in ihrer Bedeutung gewiß nicht gering zu schätzende Dimension der philosophischen Hermeneutik eben in ihrer praktisch-politischen Dimension liegt. Das Bestehen auf das "Geltenlassen des anderen gegenüber sich selbst",<sup>62</sup> die Betonung dessen, daß jedem Ich und Du "immer schon Verständigung vorhergeht", daß "das umfassende Lebensphänomen [...] das Wir-Sein" darstellt, "das wir alle sind",<sup>63</sup> und das demnach jedem einzelnen Ich-Sein oder Du-Sein voraufgeht, verleihen der Hermeneutik einen eminenten praktischen Charakter – und es ist kaum übertrieben, wenn es in diesem Zusammenhang in einem neueren Aufsatz von "weltpolitische[r] Bedeutung des Verstehens" die Rede ist.<sup>64</sup>

Wenn es nun "kein höheres Prinzip gibt als dies, sich dem Gespräch offenzuhalten", wenn sich die Teilnahme an einem offenen Gespräch als das Modell mitmenschlicher Koexistenz ("*echte[r] menschliche[r] Bindung*"), somit das einer Gemeinschaft auffassen läßt,<sup>65</sup> und wenn "ein Gespräch führen verlangt, den anderen nicht *niederzuargumentieren*",<sup>66</sup> so erscheint das Argumentieren am Ende kein gutes Vorbild gemeinschaftlicher Existenz. Gadamer lehnt in diesem Zusammenhang auch ausdrücklich die "Kunst" ab, "siegreich gegen jeden zu argumentieren".<sup>67</sup> Die Offenheit – sowohl die für die Überlieferung als auch für die Zeitgenossen – bildet viel eher die Grundlage einer im Popperschen Sinne "offenen Gesellschaft" als das *Argumentieren*. Denn das Argumentieren teilt die Gemeinschaft in Sieger und Gesiegte und kann daher bestenfalls das Modell einer bestimmten, d.h. vorwiegend "*kämpferisch*" eingestellten Gemeinschaft abgeben: Abgesehen davon, daß in solchem Tun so etwas wie die Sache selbst überhaupt nicht zu Wort kommen kann (worauf es ankommt, ist ja eben das Siegen, die Sache hat bestenfalls eine instrumentelle Rolle<sup>68</sup>), kann man sich fragen, ob es nicht eine Vereinfachung

<sup>62</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 183.

<sup>63</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 223.

<sup>64</sup> H.-G. Gadamer: "Vom Wort zum Begriff" (1995), in: *Gadamer Lesebuch*, hrsg. J. Grondin, Tübingen 1997, S. 100-110, hier S. 108.

<sup>65</sup> Vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 155: "Verstehen und Verständigung" sind die "Vollzugsform des menschlichen Soziallebens"; und letzteres wird "eine Gesprächsgemeinschaft" genannt.

<sup>66</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 373. (Herv. Verf.)

<sup>67</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 372. Gadamer fährt so fort: "Es ist im Gegenteil möglich, daß der, der [...] die Kunst des Fragens und des Suchens der Wahrheit [...] ausübt, in den Augen der Zuhörer im Argumentieren den kürzeren zieht. [...] Die Kunst des Fragens ist [...] die Kunst, ein wirkliches Gespräch zu führen." Vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 8, S. 437: Jedenfalls ist Rationalität durch den Begriff der Argumentation zu eng charakterisiert."

<sup>68</sup> Für den Argumentierenden ist wohl kennzeichnend, was Gadamer über den sagt, der das Fragen leichter hält als das Antworten: er sucht "in Reden nur das Rechthaben [...] und nicht die Einsicht in eine Sache" (*Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 369). – Wie sich jene Verfallsform

und Verarmung mitmenschlicher Verhältnisse ist, sie auf Kampf, Streit, Wettkampf, Konkurrenz zu reduzieren. In einer Sammelrezension hat Gadamer bei der Diskussion einiger ethischer Aufsätze Ernst Tugendhats äußerst kritisch gegenüber dessen Versuch Stellung genommen, eine Begründung der Moral als Alternative der "Gewalt" ins Feld zu führen; das sei ja "die Aufklärung auf die Spitze treiben" – "als ob nicht anderes zwischen Menschen wäre als Streit und Gegnerschaft", "als ob Anerkennung von Autorität und darauf gegründete *Solidarität* [...] nichts als ein Mangel an Aufklärung wäre!"<sup>69</sup> Die Einsicht, "daß der andere Recht haben könnte", daß, wie in einem neuen Aufsatz heißt, "*Solidarität* die Grundvoraussetzung ist, unter der man gemeinsame Überzeugungen [...] miteinander entwickeln kann",<sup>70</sup> stellt mehr als alles Argumentieren oder jedwede Apriori einer idealen Kommunikationsgemeinschaft das Apriori einer faktischen (und echten) Gemeinschaft dar.<sup>71</sup>

---

des Argumentierens, die die Eristik darstellt, auf die mitmenschlichen Verhältnisse auswirken, wurde schon in Gadamers Habilitationsschrift markant herausgestellt. Hier "fehlt *das echte Mitverhältnis mit dem Anderen* im Sein zur Sache. Durch die Widerlegung soll der Andere nicht dazu gebracht werden, in eigentlicherer Ausführung neu zu Worte zu kommen, sondern *er soll gerade zum Schweigen gebracht werden*. Im Wesen dieses Widerlegens um seiner selbst willen liegt die Tendenz, alle und jede These als unhaltbar zu widerlegen, ein Anspruch, der ganz dem Anspruch, über alles reden zu können, entspricht. [...] Das Motiv dieser Verdeckungstendenz [der Sache] ist auch hier, sich, als der Widerlegende, als Wissende zu zeigen. Dies ist die Eristik." (H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie I. Gesammelte Werke*, Bd. 5, Tübingen 1985, S. 37f. Herv. Verf.) – Daß in bezug auf die philosophische Tradition die argumentierende Methode ein gewisses Sichverschließen gegen die Sache selbst und somit auch gegen die Überlieferung darstellt, hat Gadamer in seiner Kritik an dieser Methode gezeigt. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 507: "Es kann einen Gewinn an Klarheit bringen, wenn man die in einem Platonischen Dialog begegnenden Argumentationen mit logischen Mitteln analysiert, Inkohärenzen aufweist, Sprünge ausfüllt, Fehlschlüsse entlarvt usw. Aber lernt man so Plato zu lesen? Seine Fragen zu den eigenen zu machen? Gelingt es, an ihm zu lernen, statt sich eigene Überlegenheit zu bestätigen? Was für Plato gilt, gilt aber *mutatis mutandis* für alle Philosophie. Plato hat das in seinem 7. Brief, wie mir scheint, ein für allemal richtig beschrieben: Die Mittel des Philosophierens sind nicht es selbst. Plane logische Schlüssigkeit ist noch nicht alles. Nicht als ob die Logik nicht ihre evidente Gültigkeit hätte. Aber die Thematisierung des Logischen beschränkt den Fragehorizont auf formale Überprüfbarkeit und verstellt damit die Weltöffnung, die in unserer sprachlich ausgelegten Welterfahrung geschieht."

<sup>69</sup> H.-G. Gadamer, *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987, S. 358f. (Herv. Verf.) Vgl. Gadamers Brief an Richard Bernstein vom 1. Juni 1982, abgedruckt im Anhang von R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia 1983, S. 261ff., hier S. 264: "[...] wenn unter den Menschen, welcher Gesellschaft oder Kultur oder Klasse oder Rasse immer sie angehören mögen, keine Punkte der *Solidarität* mehr da wären, kann nur noch der Sozialingenieur oder der Tyrann, das heisst, die anonyme oder die direkte Gewalt, Gemeinsamkeiten konstituieren. Aber sind wir so weit? Werden wir je so weit sein? [...]"

<sup>70</sup> Gadamer *Lesebuch*, hrsg. J. Grondin, Tübingen: Mohr, 1997, S. 109.

<sup>71</sup> Die Charaktere des Argumentierens, oder gar der Eristik, wie sie als eine Verfallsform des Sprechens in Gadamers Werk über Platos dialektische Ethik dargestellt wird, lassen sich zusammenfassend in Richard Rortys distanzierter (Selbst-) Charakterisierung der analytischen Philosophie und der ihr eigenen Grundstellung entdecken. Dieser zufolge soll der analytische Philosoph, "be able to construct as good an argument as can be constructed for any view, no



Statt Argumentieren oder Demonstrieren – Solidarität (eine solche, die das "umfassende Lebensphänomen, [...] das Wir-Sein, das wir alle sind", vor Augen hat und über das sie innerhalb der ihr möglichen Grenzen Rechenschaft abzulegen sucht): so könnte man an diesem Punkt die Parole der philosophischen Hermeneutik vielleicht nicht unzutreffend zusammenfassen.<sup>72</sup>

Hermeneutik als Philosophie ist von da aus gesehen weniger eine Lehre, eine Theorie des Weltalls oder eine Doktrin, als vielmehr eine Einstellung – Einstellung gegenüber der Tradition, d.h. der jeweils zu verstehenden und interpretierenden Texte der Vergangenheit, nicht weniger als gegenüber den Mitmenschen. Die Hermeneutik sucht dem jeweils interpretierten Text oder der jeweils gegenüberstehenden Person gerecht zu werden und ist dementsprechend prinzipiell bereit, sich selbst dem Anderen auszusetzen, sich durch ihn in Frage stellen zu lassen. Als diese Einstellung der Gerechtigkeit, die auf Wahrheitssuche aus ist und nicht hartnäckig auf sich selbst beharrt, ist Hermeneutik – weit über ihre wissenschaftstheoretische Relevanz hinaus – eine Form der Existenz und vor allem der – Ko-existenz. Damit erhält sie einen praktischen Charakter im Sinne Kants, der betont hatte, der eigentliche Philosoph sei der praktische Philosoph, der seine Erkenntnisse auch auf bestimmte, vorzüglich moralische Zwecke beziehen könne. »Der praktische Philosoph«, so hieß es bei Kant, »der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph. Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt.«<sup>73</sup> Gadamer's Analyse der Erfahrung als *Phronesis*, als »ein Wissen vom Jeweiligen«,<sup>74</sup>

---

matter how wrong-headed. The ideal of philosophical ability is to see the entire universe of possible assertions in all their inferential relationships to one another, and thus to be able to construct, or criticize, any argument" (R. Rorty, "Philosophy in America Today", in Rorty: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, S. 219). "Perhaps the most appropriate model for the analytic philosopher is now the lawyer" (ebd., S. 221). Analytische Philosophen "identify philosophical ability with argumentative skill" (S. 224); und ein Rechtsanwalts charakteristisches Tun ist es, "[to] provide an argument for whatever our client has decided to do, make the chosen cause appear the better" (S. 222).

<sup>72</sup> Vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 188: "Das macht die eigentliche Wirklichkeit menschlicher Kommunikation aus, daß das Gespräch nicht die Meinung des einen gegen die Meinung des anderen durchsetzt oder die Meinung des einen zu der Meinung des anderen wie in einer Addition hinzufügt. Das Gespräch verwandelt beide. [...] Gemeinsamkeit, die so sehr gemeinsam ist, daß sie nicht mehr mein Meinen und dein Meinen ist, sondern gemeinsame Ausgelegtheit der Welt, macht erst *sittliche und soziale Solidarität* möglich." (Herf. Verf.)

<sup>73</sup> I. Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hrsg. v. G. B. Jäsche, in: Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, 2 (= *Werkausgabe*, hrsg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974, Bd. 6), 447. Siehe auch *Kritik der reinen Vernunft*, A 840 (= B 868): »[...] verstand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moralisten [...]«.

<sup>74</sup> . GW 1, 327. Es handelt sich um ein eigentümliches Wissen, das, wie Gadamer es aufführt, die Erfahrung schon in sich schließt. Es hat nämlich »keinen Sinn, hier zwischen dem Wissen und der Erfahrung zu unterscheiden, wie das sehr wohl bei der *Techne* angängig ist. Denn *das sittliche Wissen enthält selbst eine Art der Erfahrung in sich*, ja wir werden noch sehen, daß *dies vielleicht die grundlegende Form der Erfahrung ist*, der gegenüber alle andere Erfahrung

das das von der jeweiligen Situation geforderte Gute im Zusammenleben zu verwirklichen versucht, könnte geradezu als ein Kommentar zu diesem Kantischen Begriff verstanden werden.

Der Begriff einer hermeneutischen Gemeinschaft, deren Mitglieder, miteinander in dialogischem Verhältnis stehen, in der die Politik »nicht als bloße Technik zur Erhaltung des Lebens bzw. der Herrschaft«, sondern als praktisches Wissen, als *Phronesis* im Dienst »der bestmöglichen Lebensform«<sup>75</sup> aufgefaßt und getrieben wird – der Begriff einer solchen Gemeinschaft ist, wie mir scheint, nicht nur eine sinnvolle Alternative zur verführerischen Utopie einer Gesellschaft verwirklichter Freiheit – einer Utopie, die dann in der Praxis dazu tendierte, in verkehrter Form verwirklicht, in seinen Gegenteil umgewandelt zu werden –, sondern er ist eben dadurch, d.h. kraft der Gegenüberstellung, auch und gerade ein *Nachfolgebegriff* von ihr. Eben darin scheint mir die heutige Aktualität der Hermeneutik auf praktisch-politischer Ebene zu bestehen, insbesondere in Ländern, in denen eine stark marxistisch geprägte Philosophie herrschte, die heute nicht durch fruchtbarere Denkrichtungen ersetzt ist, sondern abgelöst zu werden droht durch die geistwidrige Unphilo-

---

schon eine Verfremdung [...] darstellt« (ebd., 328; Hervorhebung nicht im Original). Verwiesen ist hier, wie Gadamer dann in Anmerkung auch angibt, gerade auf die etwa 35 Seiten später folgende hermeneutische Erörterung des Erfahrungsbegriffes. Dies zeigt, daß beide innigst zusammenhängen, daß dem hermeneutischen Erfahrungsbegriff gerade die ihm vorausgegangene hermeneutische (und d.h. hier: sich auf Erfahrung beziehende weil eben auf Erfahrung beruhende) Erörterung der *Phronesis* zugrundegelegt wird. Es handelt sich um einen hermeneutischen Kreis; das *Phronesis*-Phänomen gibt für Gadamer den Ausgangspunkt und das Modell seines Erfahrungsbegriffes ab. (Der *Phronesis*-Gedanke scheint im übrigen einer der ersten Gedanken des Hauptwerks gewesen zu sein; er geht auf den dreißiger Jahre zurück; siehe Gadamers 1930 entstandenen Aufsatz »Praktisches Wissen« in *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Tübingen 1985, 230-248, bes. 243ff.). Die zentrale Rolle der *Phronesis*-Interpretation für das Selbstverständnis der ganzen in *Wahrheit und Methode* ausgearbeiteten Hermeneutik ist betont von Günter Figal in seinem Aufsatz »Verstehen als geschichtliche Phronesis« (*Internationale Zeitschrift für Philosophie* I, 1992, Heft 1, 24-37, bes. 26f.). Diesen selbst-reflexiven Charakter der *Phronesis*-Interpretation bzw. ihre Rückwirkung auf das ganze Werk kann man dort besonders gut sehen, wo Gadamer gegen Ende des Vorworts zur 2. Auflage in einer Art Selbsterläuterung und »Apologie« des Werks, auf das geschichtliche Moment seines Entstehens reflektierend und in Abgrenzung seiner Grundintentionen gegen die Heideggers, im Rückblick sagt: »Wessen es für den Menschen bedarf, ist nicht allein das unbeirrte Stellen der letzten Fragen, sondern ebenso *der Sinn für das Tunliche, das Mögliche hier und jetzt*« (GW 2, 448; Hervorhebung nicht im Original). Hier wird klar, daß sich das ganze Buch als Werk der *Phronesis* versteht. -- Der grundlegende Charakter des Erfahrungsbegriffes für das Ganze des Hauptwerks ist inzwischen von Gadamer selbst bestätigt worden, siehe *Hermeneutik -- Ästhetik -- Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, S. 31f., wo es heißt, daß er das Kapitel zum Erfahrungsbegriff "in der Tat für das zentrale Stück des ganzen Buches" hält.

<sup>75</sup> F. Volpi, »Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus«, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* I, 1992, Heft 1, 5--23, hier 18. Siehe noch ebd., 20: »Das Verdienst der Hermeneutik ist, [...] ein kritisches Bewußtsein gegenüber dem neuzeitlichen und modernen Verständnis des ethischen und politischen Handelns erweckt zu haben. Dabei hat sie zugleich versucht, gegen dieses Verständnis bzw. als Korrektur dazu [...], dem Wissen vom Handeln praktische Orientierungskraft zurückzugeben.«

sophie einer unbegrenzten Marktwirtschaft und ihr entsprechende, von menschlicher Solidarität nur allzu weit entfernt mitmenschliche Beziehungen.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Dieses Abgelöstwerden kann überdies unter Beibehaltung wesentlicher Züge der alten Grundhaltung erfolgen. Marx' elfte Feurbach-These lautete: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt darauf an, sie zu *verändern*« – nämlich in Richtung des Kommunismus. Da diese Richtung sich mittlerweile als eine Sackgasse erwies, kann nun die Richtung der Veränderung durch eine andere, durch Liberalismus substituiert, die Grundhaltung jedoch unberührt und unangetastet werden. In der Tat wird dabei der Vorrang der Weltveränderung gegenüber der Weltinterpretation nach wie vor beibehalten, ebenso wie der der als Weltveränderung aufgefaßten Philosophie (d.h. Politik) gegenüber der als Weltinterpretation sich verstehenden Philosophie. Es bleibt hiermit die Richtung der Weltveränderung ebenso undiskutiert und undiskutabel, dem Gespräch entzogen (da ja dies eben »Weltinterpretation« wäre). Wenn vorher gewisse Konzepte (z.B. »Privateigentum«) gedankenlos tabuisiert, andere aber (z.B. »Staatseigentum«) ebenso gedankenlos vergöttlicht wurden, so kann nun ein einfacher Ortwechsel stattfinden; das der Gemeinschaft oder auch der ökonomischen Effizienz tatsächlich Gute wird dadurch aber schon nicht berücksichtigt. Wesentliche Charaktere derselben Grundhaltung, wie die aufklärerisch-technisch-instrumentelle Rationalität und Einstellung, die fortsetzende Verachtung ethischer oder im allgemeinen »geistiger Güter«, der Anspruch auf absolutes Wissen (dessen Inhalt nun nicht mehr der Kommunismus, sondern der Liberalismus ausfüllt) und damit einhergehende Überheblichkeit, Anmaßung, Konsens- und Kompromißunfähigkeit, Vorrangstellung der als Kampf für den Macht aufgefaßten Politik über alle andere Bereiche der Gesellschaft, besonders der Kultur, usf. können da unverändert, d.h. beim Alten bleiben. Wenn man einsieht, daß eine Gesellschaft der absolut Gleichen nicht möglich ist, braucht man deswegen schon nicht der Ungleichheit absoluten Vorrang geben. Wenn die Marktwirtschaft nicht, wie man lange Zeit glaubte, ausgeschaltet werden kann, bedarf sie nicht in alle Bereiche der Gesellschaft unbegrenzterweise eingeführt zu werden. »Der Sinn für das Tunliche, das Mögliche hier und jetzt« (s. Anm. 44, 72 oben), statt der schwärmerischen Begeisterung, abstrakt Ideen (und seien sie die des Kommunismus oder des Liberalismus) zu verwirklichen: im politischen Bereich dürfte wohl in dieser Lehre die Aktualität der Hermeneutik erblickt werden.